MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI,
ARHIEPISCOPIEI RÂMNICULUI,
EPISCOPIEI SEVERINULUI ȘI STREHAIEI,
EPISCOPIEI SLATINEI ȘI ROMANAȚILOR
ȘI
A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE - CRAIOVA

ANUL LXX (837-840), NR. 9-12, SEPTEMBRIE-DECEMBRIE, 2018

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

Este *hermeneutica* o metodă actuală în studiul Istoriei religiilor?

Pr. Conf. Univ. Dr. ADRIAN BOLDIŞOR[1]

Cuvinte cheie: *hermeneutică, Istoria Religiilor, Mircea Eliade, sacru*
Keywords: *hermeneutics, History of Religion, Mircea Eliade, sacred*

Introducere

Termenul de „hermeneutică" („arta sau ştiinţa interpretării")[2] provine de la verbul grecesc „hermeneuein" („a interpreta") având la filosofii greci, sub forma „hermeneia" („interpretare"), sensul de „tehnică interpretativă". De-a lungul timpului, hermeneutica a fost văzută atât ca disciplină, cât şi ca metodă de lucru, fiind adoptată în majoritatea domeniilor cunoaşterii, devenit astfel o metodă universală. Hermeneutica nu este o „creaţie" târzie, urmele sale putând fi găsite în antichitatea greco-latină, cu referire la interpretarea poemelor homerice. Între scriitorii moderni care au definit, au analizat şi au abordat hermeneutica, atât ca metodă, cât şi ca disciplină, se numără: Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer şi Paul Ricoeur.

Între metodele de cercetare în cadrul Istoriei religiilor, prezentate şi dezvoltate de anumiţi cercetători ai fenomenelor religioase, se numără:[3] metoda filologică (Max Müller), metoda antropologică-etnologică (E.B. Tylor), metoda comparativă sau comparatistă (Nathan Soderblom, Raffaele Pettazzoni), metoda istorică (Th. Mommsen, Trevor Ling, Ioan-Irineu Mihălcescu, Emilian Vasilescu), metodele psihologică şi psihanalitică (Sigmund Freud, Carl Gustav Jung), metoda sociologică (Émile Durkheim, Roger Caillois, Claude Lévi-Stauss), metoda fenomenologică (Rudolf Otto, Friedrich Heiler). Deşi nu este trecută în rândul metodelor „clasice" de studiu în cadrul discplinei, metoda hermeneutică a cunoscut un avânt considerabil mai ales prin scrierile lui Mircea Eliade.

Etimologia cuvântului „hermeneutică" trimite la zeul *Hermes*, patronul hermeneuticii, divinitate ce ilustrează conceptul de *coincidentia oppositorum*.[4] În mitologia greacă existau două reprezentări ale lui Hermes,

---

[1] Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă.

[2] JEAN-YVES LACOSTE, „Hermeneutics", în: *Encyclopedia of Christian Theology*, Volume 1 A-F, Jean-Yves Lacoste (Editor), Routledge, New York, London, 2005, p. 688.

[3] ADRIAN BOLDIŞOR, *Istoria religiilor. Religiile antice*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015, pp. 14-25.

[4] Vezi: ADRIAN BOLDIŞOR, *Coincidentia oppositorum de la Sfântul Dionisie Areopagitul la Mircea Eliade*, în vol.: *Teologie şi filosofie în opera Sf. Dionisie*

suprapuse, dar necontopite total, considerate de obicei ca două ipostaze ale aceluiaşi zeu, iar uneori ca divinităţi diferite: *Hermes Arcadianul* şi *Hermes Trismegistos*.

Hermes Arcadianul* şi *Hermes Trimegistos

Hermes Arcadianul,[5] cunoscut încă din vechime de pe tăbliţele din Micene,[6] era echivalentul zeului roman *Mercur*. Era fiul lui Zeus şi al nimfei Maia, aşa cum apare în homericul *Imn al lui Hermes*. Zeu de grad secundar, era investit cu numeroase atribute care îi compuneau o structură eclectică, aproape paradoxală. Divinitate sincretică, rezultată prin fuziunea mai multor zeităţi arhaice locale, Hermes Arcadianul era un zeu al vântului care a inventat lira şi cimpoiul păstorilor. Era zeul comerţului, în special al celui rapid, al drumurilor, iubitor al tineretului şi protector al gimnaziilor şi palestrelor, dar şi zeu al somnului, închizând cu bagheta sa magică ochii celor care dorm şi tot cu ea deschizându-i. Hermes era conducătorul sufletelor spre lumea de dincolo (era numit uneori *Hermes Psyhompompos*, călăuza sufletelor spre Hades).[7] Era şi zeul transgresiunilor, încălcând tabuurile şi interdicţiile, cu timpul devenind mesagerul zeilor, în mişcare continuă între cer, pământ şi infern. Facilita comunicarea între aceste planuri prin cuvânt, al cărui stăpân va deveni. A devenit zeu pastoral, ocrotind turmele şi cirezile. Mai târziu era venerat în cetăţi, cinstit ca zeu al negustorilor greci, dar şi oratorul arhetipal (descoperitorul elocvenţei). Era zeu călător, atlet, patron al jocurilor şi exerciţiilor gimnastice, protector al memoriei didactice şi al şcolilor, paznicul sacru al drumurilor, inventatorul lirei. Hermes a ajuns şi patron al hoţilor, dar şi simbol al forţei profetice (dirija spre oameni visele promotorii emanate de Zeus). Exista şi cultul lui Hermes falic care, deşi secundar, trimite la o origine culturală primitivă[8] (*εςμιτ*, piatră falică, fiind zeu psihopomp şi Trickster).[9]

În mitul său biografic se găsesc mai multe momente: s-a născut într-o peşteră din Arcadia (Muntele Kyleve) şi îndată după naştere a fugit în scutece în Tesalia, furând cirezile fratelui său Apollo. Nezărit decât de

---

Areopagitul, Vol. 1, Coordonator: Pr. Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2012, pp. 287-398.

[5] IDEM, *Istoria religiilor. Religiile antice*, pp. 24-29.

[6] ATTILIO MASTROCINIQUE, „Hermes”, în: *Encyclopedia of Religion*, Volume 6, Second Edition, Lindsay Jones (Editor in Chief), Macmillan Reference, Thomson. Gale, New York, 2005, p. 3936.

[7] Diac. Prof. Univ. Dr. EMILIAN VASILESCU, *Istoria religiilor*, Ediţia a III-a, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1998, p. 277.

[8] NICOLAE ACHIMESCU, *Istoria şi filosofia religiilor la popoarele antice*, Ediţia a II-a, Ed. Tehnopress, Iaşi, 2000, p. 294.

[9] ELIADE, CULIANU, *Dicţionar al religiilor*, Cu colaborarea lui H.S. Wiesner, Ediţia a II-a, Traducere din franceză de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 142.

ciobanul Battos şi ascunzând vitele, s-a întors în grota natală, unde, găsind o broască ţestoasă, a făcut din carapacea ei o liră. Apollo, deşi venise furios să-şi ia înapoi cirezile, s-a lăsat cucerit de sunetele necunoscute ale noului instrument muzical şi, în schimbul lirei, i-a lăsat lui Hermes toate vitele. Altădată i-a dăruit vestitul caduceu care devine simbolul său nedespărţit, completat de alte două: pălăria cu boruri lungi şi sandalele înaripate cu aur. Tot Apollo l-a învestit cu funcţia de crainic divin. De la ocrotirea păstorilor şi drumeţilor, ajunge patron al muzicii, al invenţiilor şi al meşteşugarilor. Asociat cultului zeiţei Hestia, era patronul locuitorilor. Statuile zeului erau aşezate la colţurile străzilor.

Hermes Trismegistos, identificat de Herodot cu zeul egiptean *Thot,*[10] inventator al hieroglifelor, al căror înţeles adevărat era cunoscut numai de preoţii de rang înalt, apare mai târziu, ca zeu sapienţial, recompus după modelul său egiptean autentic. Astfel, începând cu secolul al IV-lea î.Hr., Thot era desemnat cu numele *Hermes Mercurius Trismegistos* (*Hermes*, grecescul *Ερμης Τριμεγιστος*, latinescul *Hermes Trismegistus*). Hermes Trismegistos se află la originea a tot ce zămisleşte mintea omenească, de aceea era adorat în calitate de creator al tuturor artelor şi ştiinţelor. Era un zeu care, în mitologia greacă, avea atribute variabile, fiind cunoscut şi adorat atât în Egipt (sub identitatea lui Thot) cât şi în Arcadia (ca zeu al fertilităţii). Era zeu al cunoaşterii tainelor divine, autorul unor cărţi iniţiatice sacre, hermetice[11] (de la numele şi atributele lui s-a dezvoltat „hermetismul").[12] Era zeu al profeţiei, educaţiei, astronomiei, ocrotitorul scrisului, al geografiei, inventatorul vorbirii articulate, al scrierii, al lirei cu 3 coarde şi descoperitorul măslinului. Era interpretul iscusit şi fecund dintre natură şi om, depozitarul cunoştinţelor referitoare la fenomenele naturii şi la raţiunea lor. Hermes Trismegistos a fost valorificat în perioada Renaşterii, odată cu descoperirea textelor hermetice, aduse de călugărul Leonardo da Pistoria lui Cosimo de Medici. Textele au fost traduse din limba greacă în limba latină de Marsilio Ficino în anul 1463 şi au fost publicate în 1471, având din acel moment un impact considerabil în întreaga lume.[13]

---

[10] HERODOT, *Istorii*, II, 138, 4, Ediţie bilingvă, Volumul II, Studiu introductive, traducere, notiţe istorice şi note de Felicia Ştef, Ed. Teora Universitaris, Bucureşti, 1998, p. 153.

[11] HERMES TRISMEGISTOS, *Tabula Smaragdina*. *Divinul Poimandres*, Ed. Herald, Bucureşti, 2006.

[12] DYLAN BURNS, „Hermetism / Hermeticism", în: *The Brill Dictionary of Religion*, Edited by Kocku von Stuckrad, Volume II E-L, Brill, Leiden. Boston, 2006, p. 847.

[13] ANTOINE FAIVRE, „Hermetism", în: *Encyclopedia of Religion*, Volume 6, pp. 3945-3954

Mircea Eliade şi metoda hermeneutică

Deşi nu a scris o lucrare specială în care să abordeze problema metologică, Mircea Eliade şi-a conturat o metodă de cercetare care răspunde anumitor întrebări, lăsându-le pe altele fără rezolvare.[14] După I.P. Culianu, savantul de la Chicago intră în contact cu disciplinele adiacente cercetării faptelor religioase pentru a-şi forma o privire de ansamblu asupra manifestărilor sacrului. El lucrează cu faptele religioase altfel decât fenomenologii sau istoricii religiei, deoarece „caută structurile esenţiale ale religiei, şi de aceea ordonează faptele în categorii. Aceste categorii, rezultante ale descrierii fenomenologice, ar fi apriorice. Ele continuă să funcţioneze în mod inconştient în momentul în care omul încetează de a mai trăi în orizontul lor. Un asemenea orizont, care constituie «ontologia arhaică», îi este din nou propus ca meditaţie omului care nu se mai recunoaşte în el, cu intenţia de a-l ajuta să depăşească criza provocată de ideologiile istoriciste".[15] Spre deosebire de fenomenologi, care urmăresc sesizarea esenţei religiei, Eliade utilizează şi demersul comparatist pe care primii îl refuză (în *Tratatul de istorie a religiilor*). Spre deosebire de istoricii religiilor, Eliade sesizează că aceştia pun mai ales accentul pe termenul „istorie" şi mai puţin pe cel de „religie". Eliade porneşte de la noţiuni trans-istorice, fără a neglija şi cronologia manifestărilor (în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*). Istoria religiilor trebuie să îmbine fenomenologia şi istoria într-o sinteză: „*hermeneutica creatoare*". „Pornind de la hermeneutica materialului istorico-religios, Eliade vrea să ofere jaloanele pentru constituirea unei «antropologii filosofice»".[16]

Hermeneutica reprezintă interpretarea fenomenelor religioase, pentru ca analiza să se deschidă spre totalitatea spiritului uman. „Fie că-i place sau nu, istoricul religiilor nu şi-a isprăvit opera după ce a reconstituit istoria unei forme religioase sau i-a determinat contextul sociologic, economic sau politic. Pe lângă toate acestea, el trebuie să-i înţeleagă semnificaţia – altfel spus să-i identifice şi să-i elucideze situaţiile şi poziţiile care i-au făcut posibilă apariţia sau triumful într-un moment anume al istoriei sale".[17] Eliade insistă asupra conceptului de „hermeneutică totală", prin care descifrează şi explică întâlnirile omului cu sacrul. Drumul trebuie să treacă prin hermeneutică, prin interpretarea şi înţelegerea faptelor. „Faptul că

---

[14] Vezi o prezentare în acest sens: ADRIAN BOLDIŞOR, *Valenţe creştine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011, pp. 59-124.

[15] IOAN PETRU CULIANU, *Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută, Traducere de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, cu o scrisoare de Mircea Eliade şi Postfaţă de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 21-22.

[16] IBIDEM, p. 23.

[17] MIRCEA ELIADE, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 14.

hermeneutica duce la crearea de noi valori culturale nu implică ideea că ea nu este «obiectivă». Dintr-un anumit punct de vedere am putea compara hermeneutica cu «descoperirea» ştiinţifică sau tehnologică. Realitatea ce urmează a fi descoperită exista încă înainte de descoperire, dar ea nu era zărită, sau nu era înţeleasă, sau nu se cunoştea folosul ei. În acelaşi mod, hermeneutica creatoare dezvăluie semnificaţii care nu erau sesizate înainte şi le evidenţiază cu o asemenea vigoare încât, după asimilarea noii interpretări, conştiinţa nu mai rămâne aceeaşi. Hermeneutica creatoare *transformă* în cele din urmă omul; ea depăşeşte simpla instruire, ea este totodată o tehnică spirituală susceptibilă să modifice calitatea existenţei înseşi".[18]

Hermeneutica este arta comprehensiunii, a înţelegerii omului. Ea apare ca metodă ce se bazează pe texte şi urmăreşte descifrarea şi clasificarea lor precum şi mecanismul de funcţionare, fiind posibilă în orice domeniu. Eliade propune o hermeneutică totală, analizând nu numai fenomenele religioase, ci şi pe cele artistice şi literare. „Este deci greşit a spune că hermeneutica lui Mircea Eliade are drept obiect doar mitul şi simbolul. Ea cuprinde, după cum s-a observat de altfel, şi premise ale unei hermeneutici filosofice. Mircea Eliade contestă că obiectivul principal ar fi întemeierea unei antropologii filosofice personale. Preocuparea prioritară, fundamentală, rămâne în permanenţă doar instituirea unei «metode hermeneutice» de valabilitate universală. Definiţia «hermeneuticii totale» la Mircea Eliade (…) trebuie deci extinsă de la orice tip de sacralitate, la orice tip de creaţie spirituală sacră sau profană".[19]

Hermeneutica este metoda universală de cunoaştere, de înţelegere globală a lucrurilor, de aşezare a valorilor după criterii intrinseci. Pentru Eliade, înţelegerea este rezultatul interpretării. Savantul propune studierea faptelor religioase în cadrul de referinţă care le este propriu, în orizontul lor specific. Hermeneutul trebuie să se plaseze în planul de referinţă al textului pe care vrea să-l interpreteze, datoria istoricului religiilor fiind aceea de a prinde semnificaţia originară a unui fenomen sacru şi de a-i interpreta istoria.[20] Astfel, „hermeneutica ocupă un rol preponderent în cercetările noastre deoarece, în chip inevitabil, ea este aspectul cel mai puţin dezvoltat al disciplinei noastre".[21] Eliade pune dezvoltarea hermeneuticii în legătură cu noua realitate a lumii în care tradiţiile religioase interacţionează,

---

[18] IBIDEM, p. 102.

[19] ADRIAN MARINO, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp. 31–32.

[20] MIRCEA ELIADE, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefaţă* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 231.

[21] IDEM, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, p. 14.

întâlnirea dintre civilizaţii devenind o problemă importantă a timpurilor moderne. „O adevărată întâlnire presupune dialogul. Pentru a intra într-un dialog valabil cu reprezentanţii culturilor extraeuropene, trebuie să cunoaştem şi să înţelegem aceste culturi. Hermeneutica este răspunsul occidentalilor – singurul răspuns inteligent cu putinţă – la solicitările Istoriei contemporane, la faptul că Apusul este sortit confruntării (am fi tentaţi să spunem condamnat la confruntarea) cu valorile culturale ale «celorlalţi». În această situaţie, hermeneutica va găsi un ajutor preţios în Istoria religiilor”.[22]

Felul în care Mircea Eliade a definit şi a folosit metoda hermeneutică în cercetările sale a avut, de-a lungul timpului, atât susţinători cât şi critici. Savantul român a fost acuzat că a omis sensul istoric al evenimentelor şi a evaluat obiectiv datele pe care le-a folosit, orientându-se spre demersuri normative şi teologice. Răspunsul lui Eliade a fost „să apeleze la valoarea hermeneuticii creative, unde prelungirea semnificaţiei şi perspicacitatea nu depind de acurateţea din fiecare detaliu şi nici de competenţa personală în fiecare disciplină şi limbă”.[23]

În anul 1972, Hans H. Penner şi Edward A. Yonan argumentau posibilitatea unei „ştiinţe a religiei” împotriva „reducţionismului”. Astfel, „o definiţie a religiei acceptabilă pentru toţi necesită o metodă validă şi o multitudine de definiţii implică o multitudine de metode. Ar fi în contradicţie să se afirme că o definiţie a religiei acceptată de către toţi necesită o multitudine de metode. Dorim să subliniem că nu ne opunem multitudinii de definiţii. Mai degrabă, ne opunem presupunerii că o definiţie a religiei trebuie să fie acceptată de oricine”.[24] Atât Rudolf Otto, cât şi Mircea Eliade susţineau că religia se reduce la categorii precum „numinosul” şi „sacrul”. Mai mult decât atât, savantul de la Chicago afirma că încercarea de a explica esenţa fenomenului religios cu ajutorul altor discipline este un demers greşit. Pentru el, religia este unică şi ireductibilă la alte noţiuni. „Realizăm că mulţi cercetători au pretins că studiul religiei nu trebuie să fie metafizic sau teologic. (...) Aici se află un răspuns parţial la întrebarea care ne-a uluit: De ce cercetătorii religiei rămân timizi la definiţii şi teorii? Aceasta se întâmplă datorită faptului că «ceva» ce trebuie înţeles nu poate, în principiu, să dea o definiţie sau o teorie”.[25] Problema apare atunci când se încearcă „înţelegerea” faptelor religioase, termenul de „înţelegere” presupunând clasificări şi explicaţii. Cei doi autori erau de

---

[22] IDEM, „Cuvânt înainte”, în: MIRCEA ELIADE, *Mefistofel şi androginul*, Traducere de Alexandra Cuniţă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 7.

[23] *The Oxford Dictionary of World Religions*, John Bowker (editor), Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 309.

[24] HANS H. PENNER and EDWARD A. YONAN, „Is a Science of Religion Possible?”, în: *The Journal of Religion*, April 1972, Volume 52, Number 2, p. 111.

[25] IBIDEM, p. 132.

părere că fără definiţii şi teorii nu este posibilă o „ştiinţă a religiei”, iar ireductibilitatea faptelor religioase la realităţi de alt ordin este un demers greşit, Istoria religiilor devenind un fel de ştiinţă misterioasă.

Într-un studiu din anul 1973 despre metoda de lucru a lui Mircea Eliade, Mac Linscott Ricketts nu era de acord cu părerea după care Eliade îi datorează mult lui Lévy-Bruhl. De fapt, savantul român a declarata adesea că este în opoziţie cu teza privitoare la mentalitatea pre-logică. Metoda eliadiană depăşeşte „morfologia” şi „fenomenologia” religiei, fiind încadrată „istoriei religiei”, deşi cele mai multe critici i-au fost aduse pornind de la termenul de „istorie”. Acest lucru se datorează faptului că Eliade foloseşte termenul cu dublu sens: atât ca metodă de studiu, cât şi ca istoriografie. „Necesitatea studiului «istoric» al religiei este subliniată de Eliade numai ca mijloc în descoperirea înţelesurilor «trans-istorice» ale fenomenului religios”.[26] O altă critică adusă din partea antropologilor afirma că savantul nu dă prea mare importanţă detaliilor, preferând generalizările. De fapt, generalizările constau în faptul că Eliade, aducând laolaltă oameni din toate timpurile şi din toate religiile, îi aşază în faţa omului modern, opunând modurile lor de viaţă. Eliade tinde, prin metoda sa, să îmbine analizele făcute de diferiţi antropologi şi istorici ai religiei.

În anul 1977, Guilford Dudley III analiza opera lui Mircea Eliade şi criticile ce au fost formulate la adresa lui de diferiţi cercetători, cu privire, mai ales, la metoda adoptată de acesta. În studiul său, Dudley porneşte de la ideea că Universităţile americane pot juca un rol de intermediar între cercetările din Europa şi Asia, mai ales după ce creştinismul protestant, prin Karl Barth, a criticat dialogul dintre creştinism şi alte religii, dialog ce a fost promovat de gânditorii creştini protestanţi din secolul al XIX-lea. Această tradiţie liberală, de la Schleiermacher la Troeltsch, a prezentat credinţa creştină ca incluzând, într-un fel, celelalte tradiţii. Barth este cel ce a susţinut că numai prin ochii teologiei dogmatice trebuie văzute alte religii. De asemenea, el a afirmat că o disciplină a Istoriei religiilor nu poate să existe, deoarece creştinismul se opune oricărei alte religii, acestea neavând o bază reală. Teologul german susţinea că relaţia dintre religie şi teologie trebuie să fie asemenea celei dintre doctrina păcatului şi doctrina despre Dumnezeu. Cei care l-au urmat pe Barth, printre care se numără Hendrick L. Kraemer şi Brende Kristensen, s-au opus din plin existenţei unei discipline a Istoriei religiilor, cunoscută sub numele de *Religionswissenschaft*. Teologia lui Barth a ajuns în America datorită lui Emil Brunner.

---

[26] MAC LINSCOTT RICKETTS, „In Defence of Eliade. Toward Bridging the Communications Gap between Anthropology and the History of Religions”, în: *Religion. Journal of Religion and Religions*, vol. 3, Spring 1973, pp. 23–24.

În anul 1959, istoricii religiilor americani s-au adunat la Chicago pentru a înfiinţa *Societatea americană pentru studiul Religiei*. Începând cu anul următor s-au propus mai multe teorii cu privire la raportul ce trebuie să existe între studiul teologiei şi cel al religiilor lumii. Eliade este cel care, prin opera sa, s-a impus ca personalitatea cea mai autorizată în studiul Istoriei religiilor, adoptând o poziţie intermediară în cadrul dialogului dintre teologi şi alţi cercetători. „El poate extrage expresiile simbolice individuale dintr-un fenomen religios particular şi să le explice în lumina structurii universale şi a modelului simbolismului religios”.[27] Eliade dorea ca disciplina Istoria religiilor să existe prin ea însăşi, susţinând că viaţa religioasă ţine diverse religii în legătură, religia unindu-i pe oameni. De asemenea, el susţinea că înţelegerea lui *homo religiosus* presupune înţelegerea primitivilor şi a religiei orientalilor. Religia are astfel rolul de a realiza reconcilierea universală, redând umanităţii sensul ei adevărat. Metoda adoptată de Eliade este criticată mai ales de cercetătorii empirici.

Un punct important în dezvoltarea disciplinei Istoria religiilor l-a constituit *Congresul internaţional al Istoriei religiei*, ţinut în anul 1960 la Marburg, acolo unde s-au propus două metode opuse în cercetarea fenomenului religios, de către Wilfred C. Smith şi de J. Zwi Werblowsky împreună cu Erwin Goodenough. Platforma adoptată la Marburg, semnată printre alţii şi de Eliade, Kitagawa şi Ch. Long, a fost un refuz adus metodei dialogului propusă de Wilfred C. Smith, poziţia fiind reaprobată la următorul *Congres de la Claremont*, mai ales prin vocea lui Geo Widengren. Declaraţia de la Marburg defineşte *Religionswissenschaft* drept „o disciplină antropologică, studiind fenomenul religios ca o creaţie, trăsătură şi aspect a culturii umane. Domeniul comun în care cercetători ai religiei ca cercetători ai religiei se întâlnesc este înţelegerea faptului că totala conştiinţă a numinosului sau experienţa transcendentului (unde acestea se întâmplă să existe în religii) este reprezentată – orice altceva poate să fie – fără îndoială de faptele empirice ale experienţei şi istoriei umane şi trebuie să fie analizată ca toate faptele umane, prin metode oportune. Astfel, sistemele de valoare ale diferitelor religii, formând o parte esenţială a fenomenului faptic şi empiric, sunt obiecte legitime ale studiilor noastre. Pe de altă parte, discuţia despre valoarea absolută a religiei este exclusă prin definiţie, deşi îşi poate avea locul legitim în alte discipline complet independente precum, de exemplu, teologia sau filosofia religiei”.[28]

---

[27] GUILFORD DUDLEY III, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977, p. 16.

[28] ANNAMARIE SCHIMMEL, „Summary of the Discussion”, în: *Numen. International Review for the History of Religions*, 7, No. 2-3/1960, p. 237.

Dudley îl consideră pe Eliade a fi un apologet al religiilor orientale, în special al celor indiene, această caracteristică fiind esenţială în dorinţa savantului de a realiza o legătură între Est şi Vest în ceea ce priveşte, în special, deşi nu exclusiv, studiul fenomenelor religioase. Eliade poate fi considerat un mediator între Est şi Vest datorită faptului că încearcă să ţină în legătură metoda fenomenologică cu cea istorică, metoda adoptată de el devenind una de referinţă în studiul religiilor lumii.

După ce prezintă argumentele celor care-i critică metodologia, între care se numără Edmund Leach, Robert D. Baird sau Hans H. Penner, Dudley analizează viziunea savantului de la Chicago cu privire la fenomenele religioase studiate. Autorul porneşte de la ideea că Eliade s-a format mai întâi ca filosof, pasionat de platonism şi de umanismul renascentist, acestea devenind, în timp, ţinta disciplinei pe care o apără, Istoria religiilor. El este promotorul unei hermeneutici totale care reprezintă, în fapt, o hermeneutică creativă ce are ca principal scop umanismul. Eliade este un umanist în spiritul Renaşterii, iar nu un empirist cu rădăcinile din Epoca Luminilor.

Prin operele sale, Eliade propune o ontologie arhaică, în termeni parmenidieni (cu referire la faptul că timpul are o durată infinită), platonicieni (arhetipurile) şi indieni (aşa cum se poate observa din studierea practicilor yoga). Ontologia arhaică este concluzia la care trebuie să ajungă istoricul religiilor în urma demersului său, ceea ce-i permite să găsească semnificaţii în faptele pe care le analizează. „Eliade susţine că Istoria religiilor poate servi ca o «hermeneutică totală», concentrată în miturile, ritualurile şi simbolurile secrete. Eliade este sensibil la rolul mitului şi ritualului, în parte datorită mediului de formare în Biserica Ortodoxă Răsăriteană. *Homo religiosus*, pe care începem să-l înţelegem studiind omul primitiv, cunoaşte sacrul prin cunoaşterea hierofaniilor”.[29] Această cunoaştere este valabilă şi pentru omul istoric, aşa cum este creştinul. Pentru acesta, toate hierofaniile pot fi privite ca anticipând hierofania supremă care este Întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, un proces personal, iar nu impersonal, mintea primitivului nefăcând diferenţe între aceste concepte. „Dacă hierofaniile au o funcţie soteriologică pentru aceia care le cunosc, se poate spune că Istoria religiilor joacă un rol soteriologic prin reactivarea conştiinţei omului modern asupra timpului mitic, care este transconştiinţa omului modern”.[30]

Nu trebuie pus semnul egalităţii între noţiunea lui Eliade de „sacru” şi ceea ce se înţelege, în mod tradiţional, prin „divinitate”. Pornind de la această remarcă, soteriologia reprezintă scăparea de istorie, eliberarea de

[29] GUILFORD DUDLEY III, *op. cit.*, p. 81.
[30] IBIDEM, p. 83.

ceea ce el numea „teroarea istoriei”, evenimentele istorice revelând situaţii care sunt de dincolo de realitatea istorică. Omul are nevoie de o „ontologie arhaică” pentru a scăpa de „teroarea istoriei”, Eliade afirmând că şi creştinismul este, în esenţa sa, antiistoric, pentru că doreşte scăparea de istorie prin întoarcerea în Paradis. Ceea ce susţine Eliade în scrierile sale este că, în esenţă, *homo religiosus* nu este perceput diferit în Est şi Vest, abordarea savantului fiind aceea de a înţelege unitar toate experienţele religioase. „El rezolvă conflictul dintre Est şi Vest insistând că soteriologiile în Vest sunt bazate pe o falsă înţelegere a religiilor vestice. Adevărata esenţă a creştinismului şi iudaismului, afirmă el, este ontologia arhaică, iar nu o ontologie a istoriei. Aceasta este doar un adaos al istoricismului vestic, spune el, care a întunecat adevăratul spirit al creştinismului şi iudaismului, conducând spre actuala obsesie cu privire la istorie. Pornind de la aceste linii de atac, el identifică adevărata soteriologie creştină cu o scăpare de istorie şi cu o reîntoarcere în Paradisul adamic al arhetipurilor, complet conştient că această abordare merge împotriva înţelegerii triumfătoare a creştinismului, susţinută de mulţi lideri şi teologi bisericeşti”.[31] Dudley subliniază că rădăcinile viziunii lui Eliade se găsesc în India, acolo unde savantul a studiat în tinereţe. În acest spaţiu şi-a conturat el părerile despre dialectica sacru-profan, despre hierofanii şi despre simbolismul religios.

Toate ideile prezentate de Dudley pe parcursul cărţii nu au alt scop decât acela de a răspunde la întrebarea: „de ce fenomenologii şi istoricii religiilor insistă să identifice disciplina lor cu o ştiinţă empirică?”.[32] Eliade este unul dintre puţinii cercetători care a propus o teorie comprehensivă în ceea ce priveşte studiul manifestărilor religioase ale omului. Teoria lui se bazează pe ontologia arhaică şi pe transconştient, pe simbolism, hierofanii şi arhetipuri, pe sacralitatea timpului şi a spaţiului. În această teorie eliadiană, reducţionismul are o valoare peiorativă, reprezentând o diminuare a esenţei religioase. Pentru el, fenomenul religios este autonom, *sui generis*, putând fi recunoscut numai prin el însuşi. De aici provin şi criticile ce i-au fost aduse cu privire la faptul că ideile sale nu sunt suficient verificabile, teoria lui fiind normativă, fundamentată pe presupuneri teologice, metafizice, de care depind explicaţiile ulterioare.

Eliade poate fi alăturat lui Foucault şi Dumézil, acelei tradiţiei franceze considerată a fi anistorică. În continuare, Dudley critică felul în care Ricketts şi Călinescu îl apără pe Eliade în faţa criticilor, îndepărtându-se de criteriile raţionale. Toate criticile se distanţează de înţelesul pe care Eliade îl dă fenomenului religios în ansamblul său. Chiar dacă criticii au dreptate atunci când afirmă că metoda lui Eliade este, în multe privinţe, greu

---

[31] IBIDEM, p. 104.
[32] IBIDEM, p. 121.

de verificat din punct de vedere empiric, acest lucru nu prejudiciază cu nimic importanţa şi rolul pe care le deţine în cadrul disciplinei Istoria religiilor. „Criticii lui Eliade se pripesc în faţa mirajului «raţionalităţii imediate», care presupune că un atac verificat empiric poate, cu o singură lovitură, să dărâme întregul sistem ca «fals», «intuitiv» sau «subiectiv»”.[33]

În anul 1978, Ninian Smart, pornind de la cartea lui Guilford Dudley III, avea să scrie unul dintre puţinele articole despre care Eliade îşi va nota părerea în *Jurnal*. Autorul formulează întrebarea referitoare la valoarea teoriei promovate de Eliade pentru viitorul disciplinei Istoria religiilor. În gândirea savantului de la Chicago cu privire la dialectica sacru-profan, Smart identifică elemente comune cu gândirea parmenidiană, platoniciană şi indiană, viziunea lui Eliade despre timp şi istorie fiind filosofică şi speculativă. „Nu este, desigur, nimic rău în aceasta şi, într-adevăr, se doreşte ca adesea mai mulţi istorici ai religiei să fi fost mai curajoşi în teorie. Dar sunt teorii şi teorii şi intenţii în spatele lor. Mi se pare că avem o problemă atunci când o teorie în vigoare este expresia universalului, fiind apoi propusă să se impună peste toate celelalte păreri”.[34] Problema ridicată este dacă se poate trage o linie de demarcaţie între domeniul teologiei şi cel al filosofiei eliadiene, dificultăţile de interpretare apărând atunci când se analizează operele lui Eliade cu privire la yoga şi şamanism.

Ninian Smart analizează viziunea lui Eliade referitoare la mit ca istorie sacră petrecută într-un timp primordial, punând accentul pe diferenţa dintre timpul mitic şi cel istoric şi pe faptul că toate miturile ar avea un model cosmogonic, scoţând astfel în evidenţă importanţa originilor. În acest sens, Smart studiază istorisirea Învierii de Paşte, afirmând că nu poate fi un contrast între miturile cosmogonice şi întâmplările relatate într-un timp liniar. Este vorba, în cele din urmă, de o confuzie între două idei cu privire la timpul care se repetă: o repetiţie cosmică şi alta rituală. „În tradiţia creştină, de exemplu, o serie lineară de evenimente nerepetabile este replicată liturgic”.[35] Ninian Smart consideră că, în ideile lui Eliade, se pot descoperi urme ale gândirii existenţialiste (Heidegger), afinităţi jungiene şi, mai mult decât toate, urme ale formării sale în România arhaică, caracterizată prin spiritul ţăranilor. „Teoria lui Eliade are un mod de funcţionare ca un mit care «dă sens» experienţei româneşti”.[36] Viziunea lui Eliade cu privire la arhetipuri este, în cele din urmă, anistorică, greşeala cea mai mare a savantului fiind aceea că ignoră părerile religioase formulate de antropologi, sociologi şi etnologi, considerându-le reducţioniste. În cele din

---

[33] IBIDEM, p. 161.
[34] NINIAN SMART, „Beyond Eliade: The future of theory in religion”, în: *Numen. International Review for the History of Religions*, Vol. XXV, Fasc. 2, August 1978, pp. 176-177.
[35] IBIDEM, p. 180.
[36] IBIDEM, p. 182.

urmă, *hermeneutica creativă* a lui Eliade este restrictivă, iar dorinţa lui Guilford Dudley de a propune teoria lui Eliade ca program nu pare a fi în acord cu ceea ce se doreşte a se întâmpla „după epoca Eliade”.

Anumiţi cercetători au privit în mod critic părerile formulate de Eliade cu privire la dialectica sacru-profan şi la noţiunile care decurg de aici. Astfel, K. Rudolf analizează felul în care Eliade percepe disciplina Istoria religiilor, pornind de la *Prefaţa* pe care savantul a scris-o cărţii *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*. Pentru Eliade, istoricul religiilor trebuie să studieze manifestările istorice ale fenomenului religios pentru a afla semnificaţia acestuia şi pentru a exprima înţelesurile transistorice ale datelor religioase. Astfel, Eliade îmbină, în demersul său, mai multe metode de lucru: istoria, fenomenologia şi chiar filosofia religiei, toate cuprinse într-o „hermeneutică totală”. Savantul nu pune accent pe cronologia faptelor religioase deoarece, pentru el, fenomenul religios transcende istoria. Sacrul fiind anistoric, Istoria religiilor se ocupă cu studiul manifestărilor sale, hierofaniile. Manifestarea sacrului se poate realiza oriunde, fie că este vorba de o piatră, un copac sau o divinitate, noţiunea de „sacru” justificând demersul anistoric al lui Eliade.

Prin folosirea termenului de „hermeneutică”, Eliade îşi defineşte poziţia: el nu analizează operele istorice ca atare, ci unicitatea faptului religios, chiar dacă sacrul se manifestă în condiţii concrete de timp şi spaţiu. Istoria religiilor este transformată dintr-o disciplină care studiază fenomenul religios din punct de vedere istoric, într-una care se doreşte a fi universală. „Pentru a atinge acest scop, Istoria religiilor, ca o «disciplină totală», trebuie nu numai să integreze şi să articuleze rezultatele tuturor disciplinelor importante; trebuie, de asemenea, să fie mai aproape înrudită cu «fenomenologia» religiei, un termen pe care Eliade l-a folosit în acelaşi sens ca Raffaele Pettazzoni. Astfel, istoria religiilor este capabilă să deschidă drumul către o antropologie filosofică care dezvăluie un mod de «a fi în lume» care nu este separat de «experienţa sacrului» sau de «conştiinţa religioasă» şi de structurile lor”.[37] Felul în care Eliade percepe Istoria religiei depăşeşte vechea imagine creată în legătură cu această disciplină, *Religionwissenschaft*, savantul de la Chicago adăugându-i şi ceea ce este cunoscut ca studiul comparativ sau fenomenologic al religiei. Deşi critică părerea lui van der Leeuw, prin faptul că acesta nu este prea mult interesat de istoria structurilor religioase, concepţia lui Eliade este mai mult filosofică decât istorică. Istoria religiilor este preocupată nu de structurile sociale,

[37] K. RUDOLF, „Mircea Eliade and the «History» of Religion”, translated by Gregory D. Alles, în: *Religion*, Volume Nineteen, April 1989, p. 104. Pentru prima dată studiul a fost publicat în limba germană, „Eliade und die «Religionsgeschichte»”, în: *Die Mitte der Welt*: *Aufsatze zu Mircea Eliade*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, pp. 49-78, editată de Hans-Peter Duerr, cu ocazia aniversării a 75 de ani de la naşterea lui Mircea Eliade.

economice, culturale sau politice ale proceselor istorice, ci de semnificaţiile religioase transistorice, de hierofanii sau kratofanii. Manifestările sacrului sunt analizate prin structurile lor care transcend spaţiul, timpul şi istoria. Pornind de aici, se poate explica conceptul eliadian de „teroare a istoriei". Este foarte greu să i se atribuie lui Eliade calitatea de „istoric al religiilor", atâta timp cât viziunea lui asupra dialecticii sacru-profan este una anistorică, în multe dintre operele sale vorbind de o „abolire a istoriei"

K. Rudolf prezintă punctele importante ale demersului eliadian: opoziţia sacru-profan ca bază a religiei; simbolismul ca prim înţeles al expresiei religioase; istoria arhaică ca perioadă fundamentală din Istoria religiei; *homo religiosus* ca formă adevărată a umanităţii. Autorul afirmă că o privire critică a acestor puncte ne poate revela tendinţa anistorică a lui Eliade în studiul fenomenului religios, precum şi concepţia antropologică şi ontologică a savantului. Dialectica sacru-profan ne conduce către o viziune anistorică, deşi sacrul se manifestă în istorie şi nu se poate vorbi de o desacralizare sau profanizare totală a lumii. Simbolismul, fiind cifrul realităţii, apare ca cea mai importantă caracteristică a Istoriei religiilor, iar hermeneutica, ca descifrare a înţelesurilor, se defineşte ca metoda ce le înglobează pe celelalte: istoria, sociologia, psihologia etc. *Homo religiosus* devine omul simbolic, reuşind să comunice prin simbol cu sacrul. Eliade universalizează orice simbol, scoţându-l din cadrul său concret de manifestare. Pe de altă parte, el nu specifică cu claritate ce înţelege prin „timpul arhaic" în care trăieşte *homo religiosus*, deşi s-ar putea realiza unele corespondenţe cu epoca pietrei, aşa cum se desprinde din primul volum al *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase*. Savantul foloseşte noţiunea de „arhaic" ca opunându-se „modernului", „omul arhaic" fiind opus „omului modern", cei doi existând într-o tensiune dialectică. Întrebarea care se ridică este în legătură cu valoarea pe care o au aceste noţiuni. Referindu-se la *homo religiosus* ca om adevărat, Eliade se apropie de conceptul gnostic al omului divin, aceasta fiind, în fond, o limitare a adevărului şi chiar a religiei la anumite elite, aşa cum a făcut şi şcoala lui Rudolf Otto. Dar, a limita pe om la o singură caracteristică, chiar şi cea religioasă, înseamnă a pierde din vedere complexitatea naturii umane.

Din analiza critică a principalelor puncte eliadiene se pot desprinde mai multe idei ontologice şi antropologice, ce depăşesc graniţele unui studiu empiric specific istoriei religiei. Eliade nu are o abordare metodologică precisă la toate nivelele la care lucrează. „Strict vorbind, Istoria religiilor prezentată de Eliade ajută doar să ilustreze o ontologie, antropologie şi soteriologie a priori. Judecăţile subiective, experienţele şi părerile personale influenţează datele lui Eliade şi conduc către un fel de «reducţionism» la care Eliade însuşi doreşte să renunţe şi luptă împotriva lui. Acum el se identifică cu perspectiva religioasă pe care o prezintă: ţinta gândirii sale este

homo religiosus ca fiind adevărata umanitate din trecut, prezent şi viitor. Istoria religiilor devine – în ciuda opoziţiei lui Eliade – mijlocul de realizare a acestei ţinte. El ajută să creeze o nouă antropologie religios-filosofică, în spatele căreia putem depista o soteriologie ascunsă, care luptă să elibereze fiinţele umane de a fi cu adevărat umane".[38] Demersul lui Eliade este nu numai anistoric, ci şi antiistoric, această abordare găsindu-şi baza în formaţia sa creştin-ortodoxă: „Nu trebuie să trecem cu vederea rădăcinile lui Eliade în Biserica Ortodoxă Greacă, cu tradiţiile sale meditative şi icoanele sale ca încarnări ale sacrului. Aceste rădăcini se întind de la «mediul profund» până la fenomenologia religiei lui Eliade".[39]

Un alt cercetător, James Buchanan, afirma că Eliade nu poate fi înţeles în demersul său de interpretare a experienţelor religioase fără definirea termenilor de „hermeneutică totală" şi „hermeneutică creativă". Prin opera sa, el promovează „un nou umanism" care devine posibil prin dialogul dintre culturi, datorat înrudirii dintre om şi cosmos. Hermeneutica devine astfel termenul esenţial al existenţei umane, Eliade apropiindu-se astfel de Heidegger. Pe de altă parte, dacă hermeneutica totală este baza unui nou umanism, istoria religiilor deţine rolul central în realizarea acestui deziderat. Abordarea lui Eliade nu se cantonează într-o singură metodă, astfel încât activitatea creativă evită reducţionismul de orice fel. Hermeneutica devine creativă şi prin tendinţa ei de a transforma omul. „Suntem îndemnaţi să privim asupra viziunii integrale a lui Eliade cu privire la om şi cosmos; în acelaşi timp, simţim lupta intensă a omului angajat în căutarea propriei realizări".[40]

Unul dintre criticii lui Mircea Eliade, Robert Segal, afirma că savantul de origine română face o confuzie între explicarea şi interpretarea fenomenelor religioase. Autorul pornea de la cele trei întrebări pe care le formulează Quentin Skiner: Ce înţeles vrea autorul să transmită? Ce l-a determinat pe autor să expună înţelesul şi să-l transmită? Ce semnificaţie ulterioară a avut această acţiune? Segal considera că Eliade a făcut o confuzie între prima şi a doua întrebare. „Eliade, trebuie să mărturisesc, confundă astfel interpretarea cu explicaţia – nu pentru că explicaţia sa este, cum este interpretarea, ireductibilă religios, ci pentru că singura sa

---

[38] IBIDEM, p. 117.
[39] IBIDEM, p. 126, nota 97.
[40] JAMES BUCHANAN (Reviewer), „The Total Hermeneuticsd of Mircea Eliade. L'Hermenetique de Mircea Eliade, by Adrian Marino (1981), Imagination and meaning: the Scholary and Literary works of Mircea Eliade, edited by Norman J. Girardot and Mac Linscott Ricketts (1982), The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: an analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion in general, and of M. Eliade's phenomenological approach, in particular, by Antonio Barbosa da Silva (1982)", în: *Religious Studies Review*, Volume 9, Number 1, January 1983, p. 24.

justificare pentru aceasta este acordul cu interpretarea sa".[41] De asemenea, Segal afirmă că Eliade confundă prima cu a treia întrebare, interpretând totul prin prisma lui Freud. „Eliade este un textualist pentru că anulează deosebirea dintre semnificaţia religiei pentru sine şi înţelesul religiei pentru credincioşii înşişi".[42] Există, totuşi, mai multe diferenţe între felul în care Eliade şi Freud prezintă înţelesul faptelor religioase. Atâta timp cât Eliade separă înţelesul pe care îl au faptele religioase pentru credincioşi, de semnificaţia lor, el nu este un textualist; dar, atâta timp cât separă religia de credincioşi, el nu este nici istoric, deoarece face semnificaţia independentă de orice credincios. „Când Eliade *analizează* religia, el analizează invariabil importanţa ei pentru mai mult decât pentru credincioşii înşişi".[43]

O analiză asupra felului în care a fost percepută Istoria religiilor la Chicago a fost realizată de Charles H. Long. Acesta porneşte de la ideea că tendinţa de a dezvolta o şcoală de gândire este specifică Universităţii din Chicago, exprimând o anumită aplecare spre metodă şi metodologie. Astfel, după Georg Stephen Goodspeed şi Albert Eustache Haydon, scaunul de titular al catedrei de Istoria religiilor a fost ocupat de Joachim Wach, urmat de Mircea Eliade. Pentru Wach, ştiinţa religiei este diferită de teologie, atât calitativ, cât şi cantitativ. Pe de altă parte, filosofia religiei se apropie mai mult de teologie decât de ştiinţa religiei. De asemenea, Wach este cel care întăreşte, în dese rânduri, importanţa hermeneuticii. „Pentru aceia dintre noi care am studiat cu Wach şi am ascultat apoi lecţiile lui Mircea Eliade, există continuităţi şi discontinuităţi de cercetare. Preocuparea intensă pentru metodă a fost continuă, dar a fost exprimată în moduri foarte diferite; cineva ar putea spune că în lecţiile şi scrierile lui Eliade, dimensiunea metodologică era implicită în comparaţie cu expresia explicită a lui Wach".[44] Metoda lui Eliade are în centru mai multe simboluri religioase, cum ar fi: „hierofania", „axis mundi", „in illo tempore", „centru", „homo religiosus" etc. Dacă Wach punea accentul pe orientarea filosofică generală, Eliade se reîntoarce la datele religiei. Cu toate aceste deosebiri, Eliade a dus mai departe metoda hermeneutică propusă de Wach. Astfel, religia n-a mai fost interpretată, ca până atunci, din punct de vedere antropologic, sociologic, psihologic etc., ci

---

[41] ROBERT SEGAL, „How Historical in the History of Religions?", în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Bryan Rennie (ed.), Equinox, London, 2006, p. 331.
[42] IBIDEM, p. 331.
[43] IBIDEM, p. 335.
[44] CHARLES H. LONG, „A Look at the Chicago Tradition in the History of Religions: Retrospect and Future", în: *The History of Religions – Retrospect and Prospect*, A collection of original essays by Mircea Eliade, Paul Ricoeur, Michel Meslin, Ugo Bianchi, Ninian Smart, Charles H. Long, Kurt Rudolph, and Joseph M. Kitagawa, Edited by Joseph M. Kitagawa, with an Afterword by Gregory D. Alles and the Editor, Macmillan Publishing Company, A Division of Macmillan, Inc., Collier Macmillan Publishers, London, 1985, p. 93.

şi-a căpătat caracterul de disciplină autonomă, integrând datele specifice disciplinelor conexe. „În corelaţie cu acest mod al integrării şi autonomiei disciplinei, a fost noţiunea de hermeneutică. Hermeneutica n-a fost doar un procedeu de interpretare, ci a fost, în aceeaşi măsură, o viziune şi *telos* al autonomiei şi unităţii”.[45] Abordarea lui Wach este sociologică şi istorică, în timp ce a lui Eliade rămâne morfologică şi anistorică. Stilul lui Wach este kantian, iar hermeneutica sa derivă din romantism. Pe de altă parte, abordarea morfologică a lui Eliade o înlocuieşte pe cea veche, evoluţionistă, fiind în legătură cu ceea ce reprezintă pentru savantul de origine română *homo religiosus*.

În anul 1986 Daniel Pals scria un articol în care aborda problema reducţionismului în Istoria religiilor, analizând ideile lui Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw şi Mircea Eliade. Autorul pornea, în studiul ideilor savantului de la Chicago, de la articolele şi cărţile lui Hans Penner şi Edward Yonan, Guilford Dudley şi Robert Segal. Aceştia au căzut în dogmatism, argumentele lor nefiind ştiinţifice. Declararea autonomiei disciplinei Istoria religiilor trebuie să se bazeze pe argumente ştiinţifice, la fel cum se bazează oricare altă disciplină ştiinţifică. Segal este cel ce găseşte o eroare la Eliade în dorinţa acestuia de a analiza fenomenul religios prin el însuşi. „În ciuda atacurilor recente, viguroase şi diverse, nu există nicio cauză prezentă pentru a ignora sau revizui teoria ireductibilităţii religiei insistând asupra lui Otto, Eliade sau a altora. La sfârşitul analizei, critica se dovedeşte a fi într-un loc greşit sau neconvingătoare”.[46] Acest lucru se datorează mai multor factori: nu există argumente în susţinerea, alături de Penner şi Yonan, a ideii că oponenţii reducţionismului sunt în luptă cu platonismul, deoarece, deşi reducţionismele sunt teorii, ele sunt teorii despre anumite lucruri existente; nu există argumente pentru a susţine, împreună cu Dudley şi Segal, că reducţionismul nu este nimic mai mult decât o dogmă arbitrară şi neproductivă, rezultatele disciplinei Istoria religiilor fiind argumente contradictorii; nu este niciun argument pentru a se susţine, împreună cu Segal, că o credinţă este un intrus în discuţie, iar ireductibilitatea religiei este o ficţiune. „Fără discuţie că există legături între credinţele personale ale oricărui cercetător şi explicaţiile pe care le preferă. Dar atâta timp cât motivele şi temeiurile sunt ţinute distincte, nu există nimic de obiectat într-o asemenea circumstanţă. Pare chiar să fie sănătos”.[47]

Un alt cercetător, Gregory D. Alles, este de părere că abordarea hermeneutică în studiul fenomenului religios este un demers adoptat de

---

[45] IBIDEM, pp. 95-96.

[46] DANIEL PALS, „Reductionism and Belief: An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion”, în: *The Journal of Religion*, Volume 66, Number 1, January 1986, pp. 35-36.

[47] IBIDEM, p. 36.

întreaga Şcoală de la Chicago, acolo unde Eliade a fost profesor timp de trei decenii. Această metodă subliniază unicitatea şi ireductibilitatea faptului religios pentru existenţa umană, insistând pe concepte precum „totalitate" şi „semnificaţie". Ideile au fost propagate de cel ce a ocupat postul de profesor înaintea lui Eliade, Joachim Wach, pentru care Istoria religiilor era „totalitate şi unitate". „Pentru Eliade, de asemenea, hermeneutica şi totalitatea au îndrumat împreună Istoria religiei, o legătură pe care Eliade a numit-o odată o «hermeneutică totală»".[48] Cu toate acestea, felul în care savantul vede „totalitatea" este diferit de modul în care o percepe Wach. Pentru Eliade, iruperea sacrului reprezintă totalitatea, un sistem integral care transcende graniţele culturale şi istorice. Hierofania, ca manifestare a sacrului, trebuie să fie privită ca totalitate, hermeneutica fiind percepută ca modalitate de descifrare a sensurilor ascunse. Hermeneutica nu poate studia religia în totalitatea ei, critica adusă hermeneuticii fiind critica totalităţii. „Ceea ce mă tulbură mai mult, totuşi, în legătură cu hermeneutica «totală» a lui Eliade sunt implicaţiile sale pentru munca de cercetare creativă. Un hermeneut angajat să descopere experienţa arhaică a hierofaniei trebuie să ignore multe subiecte de o mare importanţă în alte modele ale Istoriei religiilor. (...) Sacrul nu se manifestă niciodată ca o comunitate umană întreagă".[49] Astfel, Wach este mai aproape de ceea ce reprezintă *Religionswissenschaft* decât este Eliade cu morfologia lui. Hermeneutica suferă din cauza dorinţei sale de a atinge totalitatea, Istoria religiilor trebuind să fie mai mult decât întreprinderea realizată de hermeneutică, perioada în care semnificaţia ocupa un loc central apropiindu-se de sfârşit. Istoria religiei trebuie să fie istorie şi critică, denigrarea scientismului fiind o tendinţă romantică, îmbrăţişată atât de Wach, cât şi de Eliade.

În acelaşi an cu studiul lui Gregory D. Alles apărea un altul care se ocupa de metoda de cercetare a lui Mircea Eliade, semnat de Allen Douglas. Acesta porneşte de la ideea că mulţi antropologi, sociologi şi chiar istorici ai religiei sunt critici la adresa operei lui Eliade, în cazul în care nu o ignoră total, bazându-se pe faptul că savantul de la Chicago nu a avut o abordare ştiinţifică a datelor, metoda sa fiind necritică, arbitrară şi subiectivă. În fapt, toţi criticii lui Eliade nu au luat în considerare complexitatea gândirii şi operei sale, oprindu-se doar la anumite aspecte, mai mult sau mai puţin marginale. „Dar, în formularea unui asemenea cadru metodologic general, nu susţinem să se elimine ideile ontologice ale lui Eliade, presupunerile metafizice, judecăţile normative şi clarele inconsecvenţe; într-adevăr, eu susţineam exact interpretarea opusă, arătând că asemenea aspecte cruciale

[48] GREGORY D. ALLES, „Wach, Eliade, and the Critique from Totality", în: *Numen*, vol. XXXV, Fasc. 1, July 1988, p. 114.
[49] IBIDEM, pp. 119-120.

ale operei lui Eliade l-au dus «dincolo» sau «în afara» limitărilor de perspectivă ale multor istorici şi fenomenologi ai religiei şi ale criticilor săi".[50] Este o greşeală de interpretare a crede că Eliade este simplu antiistoric sau nonistoric, acest fel de abordare neglijând ceea ce reprezintă istoria prin felul de analiză a faptelor religioase. Pornind de la criticile lui Robert D. Baird, Kenneth Hamilton, Thomas Altizer, Ivan Strenski, sau G. Dudley, Allen Douglas afirma că „oricine poate demonstra uşor că abordarea lui Eliade nu este bazată pe o teologie creştină sau pe o poziţie normativă, dar întrebarea rămâne dacă istoria religiilor propusă de el face dreptate creştinismului sau altor religii «istorice»".[51]

Criticile aduse l-au prezentat pe Eliade ca fiind antiistoric, neglijând faptul că, în unele scrieri, Eliade vorbeşte despre sensurile empiric şi istoric ale faptelor religioase, evidenţiind o metodă de cercetare ambivalentă. Sacrul se manifestă în istorie, într-un timp, spaţiu şi cultură particulare. Numai pornind de la aceste condiţii Eliade analizează dialectica sacru-profan şi tensiunea ce există între aceşti doi termeni. Între istoric şi transistoric există o strânsă legătură, Eliade afirmând adesea că structurile religioase esenţiale sunt transistorice, istoria nemodificând structura unui arhetip. În felul acesta, modul de a fi al omului în lume şi natura lui sunt non-istorice.

Pornind de la aceste date, munca istoricului religiilor nu se încheie, el trebuind să găsească semnificaţiile faptelor religioase, să le interpreteze, ajungând până la afirmaţii ontologice non-istorice cu privire la natura umană. Adesea, fiinţele umane transcend contextul istoric, de aici şi afirmaţia lui Eliade după care, pentru *homo religiosus*, experienţele umane au o valoare transistorică. Allen Douglas notează că părerile personale ale savantului cu privire la istorie nu sunt cuprinse doar în operele sale de cercetător, ci şi în celelalte scrieri, în special în cele diaristice. „În general, Eliade este foarte critic în ceea ce priveşte tradiţia iudeo-creştină care a atacat religiozitatea cosmică şi a golit natura de sacru. El vede rădăcinile multora dintre crizele noastre contemporane în termenii unei asemenea dezvoltări istorice şi adesea exprimă o speranţă că, creştinismul şi occidentul modern se pot reînnoi prin recâştigarea dimensiunii cosmice a realităţii".[52] Ceea ce subliniază Eliade în scrierile sale este faptul că fiinţa umană simte că trăieşte autentic doar în preajma structurilor transcendente şi nonistorice, criza omului istoric modern fiind produsă de refuzul de a adera la soluţii religioase. Acceptarea de către om a structurilor religioase

---

[50] DOUGLAS ALLEN, „Eliade and History", în: *The Journal of Religion*, Volume 68, Number 4, October 1988, p. 546.
[51] IBIDEM, p. 548.
[52] IBIDEM, p. 555.

înseamnă acceptarea adevăratei realităţi a omului. Pornind de la aceste constatări, între abordarea istorică şi cea fenomenologică trebuie să existe o tensiune creativă. Mai mult decât atât, cei ce l-au criticat pe Eliade pornind de la metoda adoptată n-au luat în considerare hermeneutica sa, aplecarea atât asupra structurilor non-istorice, cât şi asupra variaţiilor istorice. Mircea Eliade subliniază non-istoricitatea faptelor religioase, ceea ce nu reprezintă un minus în demersul său.

Concluzie: ***Este hermeneutica o metodă actuală în studiul Istoriei religiilor?***

Se poate constata, din cele afirmate mai sus, că Istoria religiilor este definită de Mircea Eliade ca o disciplină autonomă ce nu se confundă cu niciuna dintre disciplinele istoriografice. Istoria religiilor nu trebuie să fie echivalenta istoriografiei religiilor. Pe de altă parte, Eliade nu analizează sensurile psihologice, sociologice sau politice ale manifestărilor sacrului. Istoria religiilor apare ca o disciplină totală prin care sunt explicate întâlnirile omului cu sacrul. Savantul de origine română nu este de acord cu specializările în anumite religii sau domenii. Este de apreciat privirea de ansamblu pe care o realizează Eliade, de la religiile preistorice până la teologiile ateiste contemporane, mai ales în lucrarea *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Istoria religiilor apărând ca o modalitate de păstrare a adevăratelor tradiţii, reprezentând efortul de conservare a memoriei evenimentelor contemporane şi dorinţa de cunoaştere a trecutului umanităţii.

În aceste condiții, studiul Istoriei religiilor este apropiat de cercetarea hermeneutică, de înţelegerea şi semnificaţia ce o capătă faptele istorice în desfăşurarea lor. Astfel, studiul Istoriei religiilor echivalează cu studiul semnificaţiilor religioase. Faptele istorice sunt situaţii asumate de oameni în decursul istoriei, Mircea Eliade propunând o atitudine de orientare globală. Istoricul religiilor este în măsură să sesizeze constantele situaţiilor existenţiale specifice omului, precum şi forma lor originară. „În consens cu definiţiile actuale, istoria religiilor este, şi pentru Mircea Eliade, în esenţă, o disciplină «istoric-comparatistă», care se serveşte «în mod exclusiv de documente istorice» şi studiază «aspectele comune», «analogiile», «afinităţile» fenomenelor religioase”.[53]

Prin urmare, metoda hermeneutică, așa cum a fost prezentată și dezvoltată de Mircea Eliade, rămâne (trebuie să rămână) o metodă actuală în studiul Istoriei religiilor, alături de alte metode promovate de diverși cercetători ai realităților religioase din trecut și prezent.

[53] ADRIAN MARINO, *op. cit.*, p. 269.

Abstract: ***Can be Hermeneutics a Current Method in the Study of Religion History?***
In this academic article, we articulate the relation between hermeneutics as a method and History of Religion as a study filed. In introduction, the word *hermeneutics* is explained both from an etymological point of view and from a mythological one. Throughout history, theologians and historians used this concept in their research. In special, the author Mircea Eliade, as an historian, used in his studies about religion the method of hermeneutics. We present in a creative way the most important critics on this system of analysis and complete with an open conclusion about using or not hermeneutics as a method in the study of religion history.

BIBLIOGRAFIE

1. ACHIMESCU, NICOLAE, *Istoria şi filosofia religiilor la popoarele antice*, Ediţia a II-a, Ed. Tehnopress, Iaşi, 2000.
2. ALLEN, DOUGLAS, „Eliade and History”, în: *The Journal of Religion*, Volume 68, Number 4, October 1988.
3. ALLES, GREGORY D., „Wach, Eliade, and the Critique from Totality”, în: *Numen*, vol. XXXV, Fasc. 1, July 1988.
4. BOLDIŞOR, ADRIAN, *Valenţe creştine în gândirea lui Mircea Eliade*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2011.
5. BOLDIŞOR, ADRIAN, *Coincidentia oppositorum de la Sfântul Dionisie Areopagitul la Mircea Eliade*, în vol.: *Teologie şi filosofie în opera Sf. Dionisie Areopagitul*, Vol. 1, Coordonator: Pr. Conf. Univ. Dr. Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2012.
6. BOLDIŞOR, ADRIAN, *Istoria religiilor. Religiile antice*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2015.
7. BUCHANAN, JAMES (Reviewer), „The Total Hermeneuticsd of Mircea Eliade. L’Hermenetique de Mircea Eliade, by Adrian Marino (1981), Imagination and meaning: the Scholary and Literary works of Mircea Eliade, edited by Norman J. Girardot and Mac Linscott Ricketts (1982), The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: an analysis of the theoretical background of the phenomenology of religion in general, and of M. Eliade’s phenomenological approach, in particular, by Antonio Barbosa da Silva (1982)”, în: *Religious Studies Review*, Volume 9, Number 1, January 1983.
8. BURNS, DYLAN, „Hermetism / Hermeticism”, în: *The Brill Dictionary of Religion*, Edited by Kocku von Stuckrad, Volume II E-L, Brill, Leiden. Boston, 2006.
9. CULIANU, IOAN PETRU, *Mircea Eliade*, Ediţia a II-a revăzută, Traducere de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, cu o scrisoare de Mircea Eliade şi Postfaţă de Sorin Antohi, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998.
10. DUDLEY III, GUILFORD, *Religion on Trial. Mircea Eliade and His Critics*, Temple University Press, Philadelphia, 1977.

11. ELIADE, CULIANU, *Dicţionar al religiilor*, Cu colaborarea lui H.S. Wiesner, Ediţia a II-a, Traducere din franceză de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
12. ELIADE, MIRCEA, „Cuvânt înainte”, în: Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, Traducere de Alexandra Cuniţă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995.
13. ELIADE, MIRCEA, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, Traducere de Cezar Baltag, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.
14. ELIADE, MIRCEA, *Tratat de istorie a religiilor*, Cu o *Prefaţă* de Georges Dumézil şi un *Cuvânt înainte al autorului*, Traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992.
15. FAIVRE, ANTOINE, „Hermetism”, în: *Encyclopedia of Religion*, Volume 6, Second Edition, Lindsay Jones (Editor in Chief), Macmillan Reference, Thomson. Gale, New York, 2005.
16. HERODOT, *Istorii*, II, 138, 4, Ediţie bilingvă, Volumul II, Studiu introductive, traducere, notiţe istorice şi note de Felicia Ştef, Ed. Teora Universitaris, Bucureşti, 1998.
17. LACOSTE, JEAN-YVES, „Hermeneutics”, în: *Encyclopedia of Christian Theology*, Volume 1 A-F, Jean-Yves Lacoste (Editor), Routledge, New York, London, 2005.
18. LONG, CHARLES H., „A Look at the Chicago Tradition in the History of Religions: Retrospect and Future”, în: *The History of Religions – Retrospect and Prospect*, A collection of original essays by Mircea Eliade, Paul Ricoeur, Michel Meslin, Ugo Bianchi, Ninian Smart, Charles H. Long, Kurt Rudolph, and Joseph M. Kitagawa, Edited by Joseph M. Kitagawa, with an Afterword by Gregory D. Alles and the Editor, Macmillan Publishing Company, A Division of Macmillan, Inc., Collier Macmillan Publishers, London, 1985.
19. MARINO, ADRIAN, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1980.
20. MASTROCINIQUE, ATTILIO, „Hermes”, în: *Encyclopedia of Religion*, Volume 6, Second Edition,

Lindsay Jones (Editor in Chief), Macmillan Reference, Thomson. Gale, New York, 2005.

21. PALS, DANIEL, „Reductionism and Belief: An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion", în: *The Journal of Religion*, Volume 66, Number 1, January 1986.
22. PENNER, HANS H. and YONAN, EDWARD A., „Is a Science of Religion Possible?", în: *The Journal of Religion*, April 1972, Volume 52, Number 2.
23. RICKETTS, MAC LINSCOTT, „In Defence of Eliade. Toward Bridging the Communications Gap between Anthropology and the History of Religions", în: *Religion. Journal of Religion and Religions*, vol. 3, Spring 1973.
24. RUDOLF, K., „Mircea Eliade and the «History» of Religion", translated by Gregory D. Alles, în: *Religion*, Volume Nineteen, April 1989, p. 104.
25. SCHIMMEL, ANNAMARIE, „Summary of the Discussion", în: *Numen*. *International Review for the History of Religions*, 7, No. 2-3/1960.
26. SEGAL, ROBERT, „How Historical in the History of Religions?", în: *Mircea Eliade – A Critical Reader*, Bryan Rennie (ed.), Equinox, London, 2006.
27. SMART, NINIAN, „Beyond Eliade: The future of theory in religion", în: *Numen*. *International Review for the History of Religions*, Vol. XXV, Fasc. 2, August 1978.
28. *The Oxford Dictionary of World Religions*, John Bowker (editor), Oxford University Press, Oxford, 1997.
29. TRISMEGISTOS, HERMES, *Tabula Smaragdina*. *Divinul Poimandres*, Ed. Herald, Bucureşti, 2006.
30. VASILESCU, Diac. Prof. Univ. Dr. EMILIAN, *Istoria religiilor*, Ediţia a III-a, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1998.